مجلة المنهل ـ المجلد: 08، العدد: 02 (2022 م) ـ ص ص 291 – 318
ISSN : 2437 – 1068 • EISSN 8392-2710

التجديد في التفسير عند الفكر الحداثي المعاصر من خلال تطبيق نظرية المقاصد وآثار ذلك في الأحكام القرآنية

Renewal of Tafsir in contemporary modernist's thought through the application of the purpose theory and its implications in Quranic rulings.

خيراني إيمان
مخبر إسهامات علوم الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية، جامعة الوادي
iman.maram1@yahoo.com

يوسف عبد اللاوي
مخبر إسهامات علوم الجزائر في إثراء العلوم الإسلامية، جامعة الوادي
abdallaoui-youcef@univ-eloued.dz

أكرم بلعمري(*)
مخبر الدراسات والبحوث الإسلامية والقانونية والاقتصاد الإسلامي؛ جامعة المسيلة
belamri.akram@univ-msila.dz

تاريخ الاستلام:	تاريخ القبول:	تاريخ النشر:
2022/07/25	2022/12/29	2023/01/13

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

ملخص:

تعد نظرية المقاصد من أهم النظريات التي تساهم في تجديد التفسير عند الفكر الحداثي، لذا اشتدت دعوتهم إلى ضرورة تفعيلها وفهم القرآن وفقها، وتعتبر تأرخة التراث وتحكيم الواقع وسلطة المصلحة من أهم مرتكزات تجديد التفسير عندهم بما يتناسب والتغيرات الزمكانية ومصالح الناس المتجددة عبر تجاوز الموروث المتعارض معهما، وكان لهذا التجديد وفق المقاربة المقاصدية الحداثية أثر على الأحكام القرآنية وفق منهج يتجاذبه طرفان؛ طرف يسعى للوصول إلى أحكام تتوافق مع القوانين العالمية منطلقا من أيديولوجيات غربية، وطرف يسعى لتجاوز الأزمة الفكرية عبر تمحيص التراث وتوسيع دائرة حرية العقل في الانتقاد والقبول والرفض، ولأن القرآن حوى مقاصد الشريعة وحكمها؛ فالدعوة إلى رعاية هذه المقاصد ليست حكرا على المشروع الحداثي بل اهتم بها العديد من المفسرين والمفكرين المعاصرين مع ضبط مفهوم المصلحة وحدودها والتفريق بين المقاصد الثابتة والوسائل المتغيرة للوصول إلى فهم مسعف للمسلم مواكب للواقع محافظ على الثوابت.

الكلمات المفتاحية: التجديد؛ التفسير؛ الفكر الحداثي المعاصر؛ نظرية المقاصد؛ الأحكام.

Abstract:

The purpose theory is one of the most important theories that contribute to the renewal of Tafsir in modern thought, so it could be needed to activate and understand the Quran, and the field of historiography of cultural heritage, the arbitration of reality and the authority of interest which is considered as a one of the most important pillars of the renewal of Tafsir in proportion to the changes in time and space and the renewed interests of people by transcending the conflicting heritage, and this renewal according to the modern Maqasid view had an impact on the Quranic rulings according to the approach that attracts two parties; one party seeks to reach Quranic rulings that comply with international laws based on ideologies a party that seeks to overcome the intellectual crisis by scrutinizing the heritage and expanding

(*) المؤلف المراسل.

the circle of freedom by means a criticism, and this seeking to care for these purposes is not exclusive to the modern project, but many contemporary scholars have paid attention to it, while adjusting the concept of interest and its limits and differentiating between fixed and changeable purposes to reach a helpful understanding of the Muslim that keeps pace with reality and preserves constants.
Keywords: renewal; Tafsir; contemporary modern thought; Maqasid view; rulings**.**

1. مقدمة:

يعد موضوع التجديد من أهم القوانين التي تحكم الفكر وتحميه من التجمد والركود والاندثار، وهو في التفسير من أبرز المواضيع المتداولة في الساحة الفكرية في العصر الحديث كونه ضرورة حتمية لفهم القرآن الكريم فهما صحيحا يرفع عن التفسير الجمود الذي غلب عليه ويمكنه من إسعاف المسلم المعاصر بما يلبي حاجياته والاستجابة لتحديات الواقع لتحقيق الرقي الحضاري المنشود ، فتجديد الفهم والتفسير يجعل النص متفاعلا مع الواقع ويمكنه من مواكبة المتغيرات، ومن أجل إعادة الاتصال الوثيق بين لتعاليم القرآنية وممارسات المسلمين الحياتية، اهتم العديد من المفكرين والباحثين المعاصرين بغايات الشريعة ومقاصد التنزيل وبيان علل الأحكام، بغية الانتقال من الجانب النظري المبثوث في ثنايا كتب التفسير إلى الواقع العملي الذي يجعل من التفسير منهجا يسير حياة الإنسان ويحتك بواقعه المتطور ويواكب متغيراته محافظا في كل ذلك على ثوابت الدين وأصول الشريعة.

لذلك يلاحظ أن نظرية المقاصد هي من أهم وأولى النظريات التي يدعو المشروع الحداثي إلى تفعيلها عند قراءة النص القرآني، كونه يعتبر فهم الصدر الأول من الإسلام فهما تاريخيا متأثرا ببيئة تشكّله، ولا يمكن تعميمه والالتزام به على مر الزمن.

فاشتدت دعوتهم إلى ضرورة إعادة قراءة النص القرآني وفق المقاصد الإلهية الشاملة ومصالح الناس المتجددة والمتغيرة من خلال إعمال الزمان والمكان في عملية إعادة القراءة معتبرين أن للمصلحة سلطة تستطيع بموجبها تجاوز ظاهر النص وتأويله وفق ما يتناسب معها، معلّلين بكون الشريعة الإسلامية جاءت لرعاية مصالح الناس فلابد أن تتغير الكثير من الأحكام الشرعية القرآنية تبعا لتغير هذه المصالح.

وكان لتوظيف هذه النظرية وفق المنظور الحداثي أثر جلي في فهم النص القرآني خاصة ما تعلق منه بالأحكام الشرعية.

ونظرا لأهمية هذا الموضوع جاءت هذه الورقة لتجيب على الإشكالية الآتية:

ماهي مرتكزات التجديد عند الفكر الحداثي في القرآن الكريم؟ وما أثر توظيف نظرية المقاصد على الأحكام القرآنية؟

وستتم معالجة الموضوع وفق الخطة التالية:

المبحث الأول: شرح المفاهيم

المطلب الأول: مفهوم التجديد في التفسير عند المعاصرين

المطلب الثاني: مفهوم المقاصد وتعريف نظرية المقاصد

المبحث الثاني: مقتضيات ومرتكزات التجديد عند الحداثيين

المطلب الأول: تأرخة التراث

المطلب الثاني: تحكيم الواقع

المطلب الثالث: سلطة المصلحة

المبحث الثالث: آثار التجديد وفق المنظور الحداثي على الأحكام القرآنية

المطلب الأول: الوصية

المطلب الثاني: أحكام المرأة

المطلب الثالث: العقوبات الشرعية

الخاتمة

2. المبحث التمهيدي: شرح المفاهيم.

قبل الحديث عن موضوع التجديد في التفسير عند الفكر الحداثي، يستلزم أولا شرح المصطلحات الأساسية لموضوع البحث وبيان المفاهيم المقصودة فيه لإزالة كل لبس وغموض.

1.2 المطلب الأول: مفهوم التجديد في التفسير عند المعاصرين.

1.1.2 التفسير في اللغة: هو كشف المغطى والإبانة والإظهار (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 55/5)، وفي **الاصطلاح** هو "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية" (الزرقاني، 1415هـ/1995م، صفحة 6/2).

2.1.2 والتجديد في اللغة: مشتق من الفعل جدد، والمفعول مجدد، يقال جدد يجدد تجديدًا فهو مجدد، وأصل المادة القطع، يقال ثوب جديد كأن ناسجه قطعه الآن، ثم سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديدا، ولذلك سمي الليل والنهار بالجديدين لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديد، ويقال جدد الوضوء وجدد العهد أي إعادة الوضوء وتكرار العهد (فارس، 1399هـ/1979م، صفحة 409/1).

أي أن التجديد لغة هو "الإتيان بما ليس مألوفا أو شائعا، كابتكار موضوعات أو أساليب تخرج عن النمط المعروف والمتفق عليه جماعيا، أو إعادة النظر في الموضوعات الرائجة، وإدخال تعديل عليها بحيث تبدو مبتكرة لدى المتلقي" (عمر، 1429هـ/2008، صفحة 341/1).

فالتجديد في أصل معناه اللغوي تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة مع بعضها البعض يستلزم كل واحد منها الآخر ولا يمكن فصلها:

"أوّلها: أن الشيء المجدد قد كان في أوّل الأمر موجودا وقائما وللناس به عهد.

ثانيها: أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديما خلقا.

ثالثها: أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة الأولى التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق." (عبد الرحيم، صفحة 14)

3.1.2 التجديد اصطلاحا: هو نوعان تجديد عام يشمل الشريعة كلها أو ما يسمى بتجديد الفكر الإسلامي –وهو خارج موضوع البحث–، وتجديد خاص بعلم من العلوم كالفقه والأصول والتفسير وغيرها من الفنون..

وبناء على ما تقدم ذكره في المعنى اللغوي فإن التجديد في التفسير يبعث في الذهن أربع تصورات حول المعنى الاصطلاحي ثلاثة محمودة وواحد مذموم.

أولها: إعادة رونق التفسير وصفائه وتنقيته من الشوائب كالإسرائيليات والمكذوبات ونحوهما.

ثانيها: إحياء ما اندرس واندثر من صحيحه.

ثالثها: نشره بين الناس بلغة معاصرة تستجيب لتطلعات المسلم المعاصر وتواكب متغيرات واقعه.

رابعها: هدم التراث التفسيري بكل ثوابته وكلياته وبنائها بناء جديدا يتوافق ويتماشى مع الحضارة الغربية المسيطرة في العصر الراهن. (عبد الله موسى محمد ، 1434هـ/2013م)، الصفحات 11–12)

فالتجديد في التفسير هو "استلهام آيات القرآن الكريم، والتوجيه والهداية في كل ما يعترض حياتنا وسياساتنا واقتصادنا، بما يكشف عن وفاء القرآن الكريم بحاجة البشرية وفاء لا يعوزها إلى غيره من طرائق الهدايات، على أن يكون رائدنا في استلهام النص ألا نفرض عليه ثقافاتنا وعلومنا أو نخلع عليه من فلسفاتنا وآرائنا، بل أن نأخذ من النص –مستعينين بما تقدم– ما يعطينا من قيم، أو يدل عليه من آراء ومعتقدات، أو يوصي به من أفكار علمية أو اجتماعية، حتى ولو لم تتفق مع ما نعلمه من ذلك" (عبد الرحيم، صفحة 16).

ومن خلال ما سبق يمكن تعريف التجديد في التفسير أنه غربلة التفسير وتنقيته مما شابه من الفهوم الخاطئة والبدع والإسرائيليات، وإحياء صحيحه واستنباط حكم القرآن وهداياته ومقاصده وإسقاطها على واقع الناس لتلبية متطلباتهم واستيعاب مستجداتهم وفق ضوابط الفهم ومقاصد القرآن والشريعة.

وهناك من المعاصرين من لا يكتف في التجديد بتنقية التفسير وغربلته من الشوائب إنما الدعوة إلى الإعراض عن التراث لأنه عبارة عن فهوم للنص القرآني تشكلت بسبب عاملي الزمان والمكان متأثرة بالظروف والأحوال الاجتماعية حينها، ولا يمكن تعميمها على مر الأزمنة بل لابد من إيجاد تفسيرات جديدة مستوحاة من واقع الناس ومتكيفة مع مصالحهم، مستعينين في ذلك بما جد من مناهج العلوم الإنسانية الغربية رغم معرفتهم بالسياق التاريخي الذي نشأت في ظله الكثير من هذه المناهج، واختلاف طبيعة القرآن الكريم عن سائر النصوص البشرية الأخرى.

وتجدر الإشارة وفق ما ذكر آنفا أن الدعوة إلى التجديد في التفسير ليست حكرا على التيار الحداثي، وإنما قد ظهرت بوادرها منذ نهاية القرن 19م وبداية القرن العشرين، وهي المرحلة التي تميّزت بطغيان الفلسفة الماديّة، التي ألقت بظلالها على الثقافة الإسلامية، خاصة مع شيوع الأفكار اللاّدينية والإلحادية، مما أثر على الواقع الإسلامي نتيجة التلاقي بين العالمين الغربي والإسلامي بسبب الاستعمار الغربي لمختلف الأقطار الإسلامية، فولّد ذلك حركة داخلية إصلاحية قادتها بعض الحركات الإصلاحية في مختلف الأمصار الإسلامية، حاملة لواء التجديد في التفسير و"الذي يقوم على تقديم فهوم القرآن للنّاس في ضوء أحوالهم وظروفهم، وبما يتناسب مع معطياتهم الواقعية، ليكون التفسير قادرا على إسعاف البشريّة بما تحتاج إليه وما يُصلح حالها وما تطلبه لتحسين ظروفها" (عبد الرحيم، صفحة 16)، وقد تأسست حينها العديد من المدارس الفكرية الإسلاميّة، انطلقت من تفسير القرآن في إصلاح المجتمع، متّخذة اتجاهات متنوّعة في التّفسير، كما أفرزت الدّعوة إلى الاجتهاد والتّجديد في فهم القرآن بروز مفكرين متأثرين بالمناهج الغربية في دراسة التّراث الدّيني، ساعين إلى تطبيقها على النّصوص الدّينية الإسلامية (رستم، صفحة 241) أي ما يسمى بالمشروع الحداثي.

3. مفهوم المقاصد وتعريف نظرية المقاصد:

عند تتبع كلام اللّغويين نجد أنّ لمادة قصد معاني لغوية عديدة من بينها التّوسط في الأمر وعدم الإفراط فيه، والعدل، والعزم على الشّيء والتّوجه والنّهودُ والنهوضُ، وإصابة الهدف، والطّريق المستقيم السّهل. (ابن منظور، 1414هـ، صفحة 353/3)

أما المقاصد **اصطلاحا:** فقد عبر عنها المتقدمون بجلب المصلحة ودرء المفسدة، والمعاني والغايات والحكم (بن عمر، 1423هـ/2003م، صفحة 88)، ولوضوح المعاني في أذهانهم لم يتكلّفوا ذكر الحدود لذا لا يكاد يجد المتتبّع لمؤلّفاتهم تعريفا محددا للمقاصد، لكن يظهر من توظيفهم للفظ المقاصد أنّ المراد به المعنى اللّغوي عينه، أي ما يتغيّاه المكلف ويضمره في نيّته ويسير نحوه في عمله. (ريالات، 1432هـ/2011م، صفحة 44)

وقد وضع المعاصرون عدّة تعريفات للمقاصد منها تعريف علاّل الفاسي لها بقوله:" الغاية منها والأسرار التّي وضعها الشّارع عند كلّ حكم من أحكامها". (الفاسي، 1993م، صفحة 7)

وقال عنها الطّاهر بن عاشور هي:" المعاني والحكم الملحوظة للشّارع في جميع أحوال التّشريع أو معظمها، بحيث لا تختصّ ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشّريعة". (ابن عاشور، 1421هـ/2001م، صفحة 251)

وذكر الرّيسوني أنّ:" مقاصد الشّريعة هي الغايات التّي وضعت الشّريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد" (الريسوني، 1415هـ/1995م، صفحة 19).

ويتضح من خلال ما سبق ذكره من تعريفات أنها تتفق في كون المقاصد هي: الحكم والغايات التّي راعاها الشّارع الحكيم في تشريعه للأحكام، تحقيقا لمصالح العباد في الدارين.

1.3 أما نظرية المقاصد:

قد ذكر الدكتور جميل صليبا في معجمه الفلسفي خمسة معان لمصطلح النظرية أقربهما إلى المعنى المراد قوله:" وإذا أطلقت على ما يقابل المعرفة العامية، دلت على ما هو موضوع تصوره منهجي ومتناسق، تابع في صورته لبعض المواصفات العلمية التي يجهلها عامة الناس.

وإذا أطلقت على ما يقابل الحقائق الجزئية دلت على تركيب واسع، يهدف إلى تفسير عدد كبير من الظواهر..". (صليبا، 1982م، الصفحات 2/477-479)

وبين الريسوني أن كل هذه المعاني داخلة في مفهوم نظرية المقاصد "فإذا كانت الأحكام الفقهية بأدلتها التفصيلية، هي عبارة عن «حقائق جزئية»، فإن نظرية المقاصد هي الإطار الكلي الذي ينتظمها ويجمع شتاتها، وينسق فيما بينها، ويعطيها –على ما بينها من تباعد وتنوع– بعدا واحدا ومغزى واحدا.

وإذا كانت أحكام الشريعة وأدلتها تنتج لنا وتعطينا قضايا أصولية، ونظريات تشريعية، وقواعد فقهية، فإن نظرية المقاصد أيضا تنتظم كل هذه القضايا والنظريات والقواعد، وترتبها في نظام معين، يجعلها جسما واحدا، يخدم بعضه بعضا" (الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 1415هـ/1995، صفحة 29).

ونظرية المقاصد تندرج فيها النظريات الفقهية والقواعد الفقهية وكذلك الأحكام الجزئية، لهذا فهي أعم وأوسع من القاعدة كونها تضم عددا من القواعد، كما أنها تقوم على النتائج الاستقرائية لتفاصيل الشريعة ونصوصها، وعلى التسلسل الفكري المنطقي النابع من الأسس العقدية للإسلام ومن النظر العقلي القويم (الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 1415هـ/1995م، صفحة 30).

فالتنظير يحتاج إلى الاستقراء كي يتمكن الناظر من جمع أكبر عدد من الظواهر والقوانين، والربط بينها بالرباط المشترك، وهو ما أطلق عليه بـ« المبدأ التفسيري العام». (القرضاوي، صفحة 12)

وعليه فإن نظرية المقاصد يسندها استقراء تفاصيل الشريعة من تصفح أحكامها ونصوصها في مختلف مجالاتها وكذلك النظر في آثارها ونتائجها، فتدرك من خلالها الكثير من الحكم والغايات الشرعية ومعرفة المصالح والمفاسد، بالعودة إلى النصوص القطعية ثبوتا ودلالة، للخروج بتصور شامل متكامل عن مقاصد الشريعة ومراميها، وهذا هو الأساس الذي تبنى عليه لتصبح نظرية تحكم تفاصيل الشريعة وتوجه كل اجتهاد في إطارها، ونقطة الانطلاق فيها التسليم الجازم بكون هذه الشريعة جاءت لجلب مصالح العباد ودرء مفاسدهم في الدارين، ولهذه المصالح مميزاتها الخاصة في الإسلام، وهي خلاف الأهواء الجامحة والنزوات العابرة والمفاهيم السطحية القاصرة، ومن المنطلقات المذكورة آنفا تحدد نظرية المقاصد سلم المصالح والمفاسد، ثم تتشعب هذه النظرية لتشمل كل قضايا الشريعة وجزئياتها. (الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 1415هـ/1995، صفحة 31)

"فالبحث في نظرية المقاصد ليس بحثا في عموميات الشريعة فقط، وليس كذلك بحثا في جانب معين منها كالاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك، وليس كذلك بحثا في مفردات الأحكام الشرعية وأدلتها، بل هو بحث يربط كل هذه الأشياء ببعضها البعض، في نسق فكري متكامل، يوضح ويكشف معاني الشريعة العامة، وجوانبها المختلفة من حيث استقلالها بذاتها، وكذلك مع توضيح موقعها وتناسقها مع الغاية العامة للشريعة، ويوضح كذلك مقصد كل نص أو حكم شرعي، لا من حيث استقلاله بذاته أيضا، ولكن من حيث انتظامه في هذا النسق الفكري الضخم." (القرضاوي، صفحة 14)

وعليه يرى العديد من المعاصرين أن تحقيق هذا التجديد المنشود في التفسير، لا يتأتى إلا من خلال توظيف نظرية المقاصد للوصول إلى تفسيرات وتطبيقات تواكب تطلعات المسلم المعاصر وتستجيب لتحديات العصر.

4. المبحث الثاني: مرتكزات التجديد في الفكر الحداثي.

يرتكز الخطاب الحداثي في دعوته إلى التجديد في تفسير النص القرآني إلى عدة دعائم، أهمها وأولها تأرخة التراث وثانيها الاستناد إلى الواقع المتغير وتحكيمه وثالثهما قوة سلطة المصلحة ومركزيتها على حساب النص، وفيما يأتي عرض موجز لما ذكر:

1.4 تأرخة التراث: يؤكد الحداثيون على ضرورة عدم تقديس التراث بل وتأرخته من خلال ربطه بزمانه وظروف إنتاجه، مع تأكيدهم في هذه المسألة إلى حتمية التفريق بين النص وفهمه، لأن النص القرآني هو

المقدس الوحيد وكل ما جاء حوله من تفسير وتأويل وشرح وبيان هي فهوم لذهنيات تحكم فيها الزمن، واقتضتها ظروف البيئة حينها فاجتهد المفسر في التأويل على حسب ما اقتضاه واقعه حينها، ناهيك عن الكم الهائل من الإسرائيليات والمكذوبات من المرويات التي تخللت كتب وشروحات التفسير وقد اعتمد عليها الكثير من المفسرين في استنباط حكم وأحكام القرآن الكريم، وانطلاقا من هذا المبدأ فقد عمد التيار الحداثي إلى رفض العديد من الأحكام المستنبطة من القرآن الكريم والمبثوثة في كتب التفسير والفقه كونها مجرد فهوم تجاوزها الزمن إما اعتمدت على روايات مكذوبة أو ارتبطت بزمان ومكان أصحابها ولا يمكن تعميمها على مر العصور كما سيتم شرحه وتوضيحه في المبحث الثالث.

كما أن هناك من ينتقد الكثير من الأحكام الموجودة في موروثنا الديني بسبب إغفال الفقهاء المفسرين استفتاء الناس وأخذ آرائهم، وسبب غياب هذه المسألة عن أذهان الفقهاء هو "انطلاقهم من مسلمة أساسية عندهم، هي حاكمية الله، وأنهم بأحكامهم وفقههم يمثلون هذه الحاكمية في الأرض، مما لا دور معه لا للناس ولا لآرائهم، كما قلنا فالحلال مطلق لكن لا يمكن ممارسته إلا بشكل مقيد. لذا فالحلال فيه الأمر والنهي وفيه رأي الناس والاستفتاء والاحصاء والبرلمانيات". (شحرور، صفحة 306)

كما يؤكد الكثير منهم على تأثير دخول العديد من أتباع الديانات السابقة في الإسلام حاملين معهم الكثير من معتقداتهم الأولى كابن جريج وتميم بن أوس الداري وكعب الأحبار وغيرهم.. ناهيك عن الدوافع السياسية والمذهبية التي ساهمت بشكل كبير في انتشار الروايات والأحاديث الموضوعة.

ولم يكتف التيار الحداثي برفض الروايات والأحاديث الموضوعة فحسب بل شدَّد على ضرورة اعتبار كلام التابعين والسلف ومن جاء بعدهم من علماء مفسرين هي محض اجتهادات وتأويلات توافقت ومعطيات زمانهم ويمكن أن تناقش وترفض لأنها تقبل الخطأ والصواب، فالنص ثابت وكل ما يدور حول النص من شرح وتأويل وتفسير هي اجتهادات بشرية حتى لو كانت اجتهادات نبوية، فهذا شحرور يقول: "وهكذا أيضا يظهر لنا مفهوم السنة النبوية أنها اجتهاد في الحلال (أمر ونهي) ولا تحمل الطابع الأبدي." (شحرور، صفحة 307)

ويرفض أيضا "تقديس ما قاله وكتبه السلف، واعتباره في مصاف القول الإلهي، وعدم الجرأة على نقاشه، أو مجرد التفكير بأنه تراث إنساني يقبل الصح والغلط، ويتعرض للسقط والنسيان وعوادي الزمان" (شحرور، صفحة 272).

ويحث في موضع آخر على "نزع صفة القدسية عن التراث، فكل ما هو من صنع الإنسان قابل للخطأ والصواب، وللسهو والنسيان، وقابل بالتالي للنقاش والمراجعة" (شحرور، صفحة 336).

وقال الجابري:" القراءة السلفية للتراث قراءة تاريخية، وبالتالي فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث هو: الفهم التراثي للتراث، التراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه لأنها: التراث يكرر نفسه" (الجابري، 1993م، صفحة 13)، كما صرح أيضا بأن سلطة اللفظ وسلطة السلف وسلطة القياس وسلطة التجويز هي العوائق أمام نهضة الأمة وحسب هذه الرؤية "فإنه لا يمكن تغيير بنية العقل، وتأسيس بنية أخرى إلا بممارسة العقلانية النقدية على التراث الذي يحتفظ بتلك السلطات على شكل بنية عقلية لا شعورية" (الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، 2009م، صفحة 568). لذلك يعتبر أن من أهم خطوات المنهج ومستويات القراءة ضرورة القطيعة مع الفهم التراثي للتراث من خلال التخلي عن الفهم التراثي للتراث والتحرر من الرواسب التراثية في عملية فهم التراث (الجابري، نحن والتراث، 1993م، صفحة 19).

ويرتكز المشروع الفكري النقدي لنصر حامد أبو زيد على نقطتين أساسيتين: أولهما التعامل النقدي مع التراث، وثانيهما "الالتفات الراهن الذي سيطرت عليه الأصولية الدينية، وهذا ما جعل نصر حامد أبو زيد ينخرط في فضاء من الأسئلة المتعلقة بضرورة قراءة التراث قراءة لا تستسلم للجاهز المعرفي، وأرجع سبب فشل النهضة العربية إلى غياب الوعي العلمي بالتراث وتعقد علاقتنا بالآخر بالإضافة إلى إهدار التاريخية من السياق الثقافي العام، فالتاريخية كمفهوم إجرائي حسب أبو زيد تستطيع أن تحرر الفكر العربي من سطوة التراث وشمولية الفكر الديني الذي اختزل العقل العربي في مفهوم ماضوي سلبه إمكانية التطور والتقدم" (زرداوي، 2011، صفحة 60)، كما يؤكد على خطورة التوحيد بين الدين والتراث، مما أدى إلى إضفاء القداسة على هذا التراث "وتحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأولية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد، وقد أدى هذا كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركود الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة". (أبو زيد، 1995م، صفحة 20)

وفي مفهوم تجديد التراث بعد فترة القرآن والحديث عند محمد أركون يرى أن كل الجهود تبقى شاذة وغير مشروعة وتتسم بحالة الجاهلية إن لم تخلع عليها مشروعية علم أصول الفقه الذي يعتبر بمنهجه وحدوده الثابتة غير قادر على استيعاب كل ابتكارات ومستحدثات اليوم (أركون، 1996م، صفحة 23)، ويلاحظ أن من استراتيجيات المقاربة الحداثية في التأسيس للمقاصد مستوى التمهيد والتسوية من خلال تنميط صورة أصول الفقه كونها متمركزة حول الحقل البياني اللفظي وأنها أصول وضعية اجتهادية لا تحمل طابع التقديس والتسليم، ومستوى التفكيك والتركيب من خلال إعادة صياغة المفاهيم المركزية عند الأصوليين كالشريعة من خلال التفريق بين الجانب التشريعي وجانب التصورات الكونية والقيم العليا والطابع الأخلاقي للشريعة، ليزحزح القداسة عن الأول (الحارثي، 2014م، الصفحات 16-22).

وبالنسبة بما ضمنه كبار العلماء كتبهم من روايات موضوعة وعدم تنقيتهم لكتبهم منها فذهب البعض إلى أن سبب ذلك هو تحرجهم من إثم عدم إيراد ما وصلهم من أحاديث في كتبهم، فنجد شحرور مثلا يوضح أسباب انتشار النظرة الذكورية في المجتمع وانتشار بعض الروايات المغلوطة عن المرأة في كتب الفقهاء والمفسرين، قائلا: "التحرج من الوقوع في الإثم، الذي دفع التطرف فيه أئمة كبارا، كالطبري والسيوطي لتضمين كتبهم كل ما وصل إليهم دون غربلة ونخل، تاركين مسؤولية ذلك على القارئ" (شحرور، صفحة 349)، وحتى من لم يقتنع ببعض الروايات لم يتجرأ على تكذيبها بسبب "نظرة القدسية والعصمة التي يسبغها البعض على التراث بأجمعه، وعلى أهل التراث بأجمعهم، إلى حد وجد ابن عبد البر نفسه معه في طريق مسدود، وهو ينظر في آيات الوضوء والتيمم، ويحاول الوصول إلى حل منطقي لترتيب نزولها لا يتعارض في الوقت نفسه مع كل ما قيل قبله، فقال عبارته المشهورة: وهذا هو الداء الذي لم أجد له دواء" (شحرور، صفحة 349).

وأعتقد أن هذه الدعوة إلى رفض التراث وعدم تقديسه يتجاذبها طرفان، طرف نيته الهدم والتحرر فأحيا بدعوته منهج الاستشراق، ويمكن أن نلاحظ هذا من خلال غزارة المناهج الغربية الموظفة في التعامل معه دون تمييز بين ما يصلح تطبيقه على التراث الإسلامي وبين مالا يصلح، وطرف ثانٍ نيته النقد أصاب فيما أصاب وأخطأ فيما أخطأ، يعتمد في نقده على استقراء ما يحويه التراث من أحكام وروايات وأقوال مقارناً إياها بأحكام التنزيل وفق فهمه واجتهاده.

وقد تجاهل أو غاب عن بعض رواد هذا التيار بشقيه أن دعوى التجديد من خلال تنقية التراث التفسيري من الشوائب والمكذوبات قد دعت وطالبت به أغلب التيارات التفسيرية الإصلاحية الحديثة عن طريق طرح سقيمه واندثاره والتمسك بصحيحه وإحيائه، كما أن العديد من الفهوم التفسيرية لم تكن فقط وليدة البيئة والظروف وإنما عمد أصحابها إلى استقراء نصوص الكتاب كاملة مستندين في ذلك إلى عدة علوم لابد أن يحيط بها المفسر كعلم اللغة والحديث والمقاصد وغيرها، وهذا لا يعني طبعا إغلاق باب الاجتهاد في التفسير بل على العكس تماما لأن معاني القرآن الكريم لا تنضب وعالميته وشموليته تقتضي قدرته الدائمة على الاستجابة لمتطلبات المسلم مهما تغيرت الظروف الزمانية والمكانية مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار التفريق بين الوسائل والمقاصد في القرآن الكريم كما بين العلماء وتم ذكره آنفا، لأنه من خلال هذين الأخيرين يتم التفريق بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة دون إفراط أو تفريط.

2.4 تحكيم الواقع المتغير: يولي التيار الحداثي اهتماما بالغا لمسألة الواقع كونه المتحكم الأساسي في فهمنا للنص، لأن القرآن الكريم نزل في بيئة معينة ووظف عبارات وذكر أمثلة وأصدر أحكاما متوافقة ومتكيفة في مجملها مع ما عاشه الناس آنذاك، فكان من غير الممكن أن يخاطبهم بما لم يعهدوه،

وانطلاقا من هذه الجزئية جاءت تأرخة الكثير من الأحكام القرآنية عند الحداثيين، لذلك نجد في كثير من الخطابات الحداثية أن الأحكام تتغير مطلقا بناء على تغير الواقع والمصالح واختلاف الزمان والمكان، مع إغفال حيثيات الحكم وتحقيق مناطه، ومثال ذلك اعتبار كثير من التّعليمات القرآنية المتعلّقة بالنّساء خاصّة بالنّبي ﷺ وبنسائه وبزمنه، كآية الحجاب والميراث والعدة وغيرهم، يقول نصر حامد أبو زيد: "والواقع إذن هو الأصل ولا سبيل إلى إهداره، ومن الواقع تكوّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدّد دلالته، فالواقع أوّلاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامدٍ ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي" (أبو زيد، نقد الخطاب الديني، 1994م، صفحة 99).

ويرى حسن حنفي في تحكيمه للواقع أن: "قضية التراث والتجديد هي قضية إعادة كل الاحتمالات في المسائل المطروحة، وإعادة الاختيار طبقاً لحاجات العصر.. وما رفضناه قديما قد نقبله حديثا، وما قبلناه قديما قد نرفضه حديثا، فكل الاحتمالات أمامنا متساوية.. ولا يوجد مقياس صواب وخطأ نظري للحكم عليها؛ بل لا يوجد إلا مقياس عملي، فالاختيار المنتج الفعال المجيب لمطالب العصر هو الاختيار المطلوب" (حنفي، التراث والتجديد –موقفنا من التراث القديم، 1412هـ/1992م، الصفحات 21–22). (حنفي، من العقيدة إلى الثورة –المقدمات النظرية، 1988م، الصفحات 1/42–43)

وأكثر من توسع في تأويل الأحكام استنادا إلى تاريخية النصوص وبناء على متغيرات الواقع هو محمد شحرور من خلال كتبه نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي والكتاب والقرآن والسنة الرسولية والنبوية.

كونه يرى أن الفقه الإسلامي والتفسير الموروثين أصبحا يشكلان عبئا على المسلمين لعدم التناسب مع معلوماتنا وظروفنا في الوقت الراهن بسبب خطأ في المنهج، ففسر المفسرون القرآن وثبتوا تفسيرهم غير آخذين بعين الاعتبار أن القرآن أبدي ويمتاز بخاصية التشابه وأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان " بينما الفقه الإسلامي صناعة إنسانية بحتة، وهو غير صالح ومهترئ ولا يمكن تطبيقه إلا قهرا لأنه متجاوز.. فليس الأصل أن نتكيف مع التشريع قهرا وإجبارا، وإنما الأصح هو أن يتكيف التشريع الإسلامي الحنيفي مع تطورات الحياة والواقع الإنساني زمانا ومكانا" (شحرور، الكتاب والقرآن، 2018م، صفحة 615).

ويؤكد في موضع آخر على أنه بالرغم من كون كل المذاهب الفقهية نشأت في ظل سلطة قمعية تحكم باسم الدين وتأخذ شرعيتها منه، وجاء الفقهاء فأطروه ووضعوا له أسسا تنسجم مع الشروط الموضوعية التي عايشوها هم لا نحن، إلاّ أنّ قوة هذه المذاهب تتمثل في إجابتها على كل المسائل المطروحة في مجتمعهم ضمن سياقها التاريخي وما كان مناسبا في حينه، بعدها ضعفت الدولة ووهنت ومنع الاجتهاد

وقمع الفكر الحر النقدي (شحرور، الكتاب والقرآن، 2018م، صفحة 611).

والقصد من ربط الواقع بالنص عند الحداثيين هو الإبقاء على حركيته ومنع ثباته، والوصول إلى لانهائية تأويله، لأن المتغيرات الواقعية لا محدودة (السيف، 2015م، صفحة 381).

ولا شك أن القرآن الكريم قادر على استيعاب كل المتغيرات من خلال خاصية الإطلاق التي يتميز بها عن غيره من الكتب، وعليه يمكن أن يفهمه الناس في كل عصر بطريقة تجعلهم قادرين على معالجة مشكلاتهم انطلاقا من هديه وتوجيهه، مستفيدين من اللغة التي نزل بها وتطورها الدلالي واتصال الفهم والتأويل والتفسير بمناهج السلف الصالح، وخير دليل على هذا الكلام أن النبي ﷺ لم يفسر إلا القليل من القرآن، ولا يصح لأحد أن يصادر على القرآن الكريم خاصية الإطلاق والشمول من خلال تعميم فهم معين على كل الأزمنة كما ذكر الدكتور العلواني الذي دعا إلى عدم التمسك الحرفي بالتراث والوقائع التاريخية مع ضرورة فهم القرآن وتنزيله على الواقع وفق منهجية لا تخالف مقاصده حتى نصل إلى التطور المنشود، وهذه نفس الفكرة التي دعا إليها محمد شحرور وغيره مع الاختلاف في المنهج والنتائج طبعا.

وقد تحدث العلواني عن الحضارة التي صنعها المسلمون من بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، والتي كان لها تأثيرها على غيرها من الأمم، بفضل إعمالهم لعقولهم والتزامهم بالقرآن العظيم والاهتداء بالسنة في فهمه وتنزيل أحكامه على الواقع، فأنتجوا بذلك علما في سائر المجالات، لكنهم حين توقفوا عن إعمال العقل واكتفوا بما أنتجته العقول السابقة من تراث، وامتلأت تفاسيرهم بالإسرائيليات واختلطت بالروايات الموضوعة، بل يكتفون من القرآن أو السنة بالاستشهاد بما يعضد مذهبهم ويؤكد على صحة ما تبنوه من أراء أسلافهم تراجعت الأمة وجمدت العقول (العلواني، 1425هـ/2004م، الصفحات 147-148).

وقد بين العلماء وجه التغير الحاصل في بعض الأحكام القرآنية كونه يرجع إلى اختلاف حيثيات الحوادث، أو ما يسمى بتحقيق المناط عند الأصوليين مثله مثل المسائل التي علق الحكم فيها على العرف والعادة، لأن الشريعة لم تتعرض لهذه الأعراف لا بالمدح ولا بالذم ولم تنشئها ولهذا فهي خاضعة للتغير تبعا لتغير المجتمعات كالأمور المتعلقة بالزواج من المهر أو الهدية أو ألفاظ الإيجاب والقبول في المعاوضات وغيرها، أما "المسائل التي نص الشارع على الحكم فيها بدون البناء على العرف والعادة فهي ثابتة لا تتغير ولا تتبدل كالعبادات وأصول المعاملات والأنكحة والمنهيات كالاعتداء على الأنفس والحدود والمقادير وغيرها مما جاء به النص الصريح، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العادة التي أقرها الشرع أو أمر بها أو نهى عنها فهي كالمنصوص عليه في أحكام الشرع " (السيف، 2015م، صفحة 286).

لا شك أن من مقتضيات إدراك مقاصد النص والإحاطة بغاياته استيعاب الواقع والإلمام بظروفه ومتطلّباته قبل إسقاط الحكم الشّرعي عليه، لأن القرآن الكريم يتسم بالخلود والشمولية والعالمية والهيمنة، وهو صالح لكل الأزمنة والأمكنة، فمسألة إدراك الواقع" قضية عميقة حساسة لابد من التعامل معها بمنهج وسط بين طرفي غلو وإفراط، فأما أصحاب طرف الإفراط فلا يتصورون أن تترتب أي نتائج في الواقع المعاصر على الوقائع التي حدثت في زمن التشريع نظرا إلى اختلاف الزمان.. أما أصحاب طرف الغلو فلا يتصور أصحابه إلا أن يتعامل الناس على اختلاف أزمنتهم وأماكنهم بتعاملات العرب في زمن التشريع .. وإذا حدث واختلفت البيئة في مسألة ما، أسقطوا الحكم الشرعي نفسه في حق أهل البيئة المختلفة؟ ... وعليه فإن المغالين يصلون إلى النتيجة نفسها التي وصل إليها المفرطون وهي إسقاط الأحكام الشرعية" (عودة، 2013م، صفحة 64) (خيراني، 2016م، صفحة 83).

فغلاة الحداثة يسرفون في تورخة النص وأحكامه معتبرين إياه وليد بيئة معينة وظروف اجتماعية وسياسية خاصة وقد دأبوا على "إشهار سلاح المقاصد في وجه الثّوابت والقواطع، لتصبح وعاء لكلّ مضمون معاصر، وقالبا لكلّ واقع جديد، ويجدون ضالّتهم دائما في اجتهادات عمر ابن الخطّاب ﷺ، لأنّها –في رأيهم– لم تتأثم من مخالفة النّص القرآني مع دلالته الصّريحة على ثبوت الحكم، كتعطيل حدّ السّرقة وسهم المؤلفة قلوبهم" (الطعان، 2007/1428، صفحة 373).[1]

ولتحقيق عالمية الإسلام وشمولية القرآن ينبغي أن يفهم الخطاب القرآني في ضوء مقاصده وغاياته موازاة مع الإلمام بمتطلبات الواقع ومتغيراته (خيراني، 2016م، صفحة 84)، شرط التفريق بين الوسائل المتغيرة بتغير الأزمنة والأحوال كونها ليست مقصودة لذاتها وبين المقاصد الثابتة في النص المتكيفة مع سائر المتغيرات الزمانية والمكانية مع مراعاة قواعد التفسير كاللغة والسياق، فيحصل حينها التجديد والإبداع في فهم النص القرآني والانتهال من معانيه ومقاصده السامية (خيراني، 2016م، الصفحات 85–87).

3.4 سلطة المصلحة: للمصلحة أهمية كبيرة عند التيار الحداثي في استنباط أحكام جديدة تراعي مصالح المسلم، أو إلغاء الأحكام المعهودة مالم تتوافق والمصلحة المقدرة عقلا للإنسان مهما ثبتت هذه الأحكام بنصوص قطعية من القرآن الكريم، يقول فهمي هويدي: "أحكام المعاملات ليست فرمانات إلهية صادرة عن الذات العليا لا يملك الناس إزاءها إلا التلقي والامتثال، وإنما تطبيق النصوص له شروطه الموضوعية التي ينبغي أن تتوفر، وله مصالح منشودة ينبغي أن تتحقق، وعند أهل الأصول؛ فإنه لم

[1] – وقد كثر توظيف مقولة «تغير الأحكام بتغير الزمان» التي جاءت في مجلة الأحكام العدلية في المادة التاسعة والثلاثين «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان» مع إغفال حيثيات الحكم وتحقيق مناطه.

تتوفر تلك الشروط أو إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أي من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل للتطبيق في الأولى، وتغلب المصلحة على النص في الثانية" (هويدي، 1994، صفحة 176).

وقد أكد الخطاب الحداثي على أن الأحكام الشرعية في المعاملات والعادات تستند إلى المصلحة كقول حسن حنفي عن أحكام الشرع أنها تستند إلى النص والإجماع في العبادات والمقدرات، أما في المعاملات والعادات فتستند إلى المصلحة (حنفي، من النص إلى الواقع –تكوين النص، صفحة 492).

فضابط المصلحة المعتبرة عقلا عند الكثير من الحداثيين هو الأساس في فهم الأحكام القرآنية وتأويلها بما يتوافق معها على حساب النص الثابت القطعي الدلالة، لأن المصلحة لا تتعارض مع العقل كما أكد على ذلك حسن حنفي وغيره كثير (حنفي، من النص إلى الواقع –تكوين النص، الصفحات 486–502).

وعليه فإن ".. ضابط المصلحة في العقل التأويلي المقاصدي هو شهادة هذا العقل لها بالاعتبار حتى لو كانت هذه المصلحة تتقاطع مع النص ..." (السيف، 2015م، صفحة 278).

ورغم أنه لا خلاف في كون الشريعة الإسلامية جاءت لرعاية مصالح الناس في العاجل والآجل، لكن يلاحظ أن الكثير من التأويلات الحداثية تخلط بين مقاصد الحكم وآثاره، وتعلل الأحكام الشرعية بعلل ضعيفة، أو تفسر النصوص بجزء من معناها مع إغفال باقي المعاني، واختزال المقاصد بالجانب المادي والاجتماعي والأخلاقي، مع إغفال الأهم وهو الجانب الإيماني والامتثال والتسليم وتحقيق جانب العبودية في التكاليف الشرعية (السيف، 2015م، صفحة 280)، كما أنه لا بد من ضبط مصطلح المصلحة وتبيين حدوده وشروطه وضوابطه وإلا "لن يبقى من النص شيء ثابت ولا حكم مستقر، وفي زمن قصير سيكون للقراء الجدد شريعة مختلفة بكل تفصيلاتها.." (الشلفي، 2013م، الصفحات 284–285)

وهذا الخطاب المتشدد في رعاية المصالح على حساب النص، يجعل هذا الأخير دائرا مع المصلحة وليس العكس، ما يؤدي بالضرورة إلى عدم ثبات الشريعة وتغير قطعياتها لأن المصالح متغيرة بتغير ظروف السياقات الاجتماعية والزمانية فهذه الشريعة حتما لا تملك الثبات وهي نفس النتيجة التي يتوصل إليها الخطاب التأريخي أو نظرية تاريخية النص من حيث الانتهاء إلى القول بلانهائية التأويل بناء على المصالح اللانهائية وإن اختلفت المنطلقات من حيث إن تاريخية النص تنطلق من منطلق فلسفي ونظرية المقاصد تنطلق من منطلق أصولي (السيف، 2015م، صفحة 284).

ولعل أفضل ما يجعلنا نحقق التوازن بين المصلحة المتغيرة للإنسان وبين النص الثابت هو التفريق بين الوسائل والمقاصد في القرآن الكريم، فما ذكر في القرآن الكريم من قبيل الوسائل هو المراعي لطبيعة البيئة التي نزل فيها القرآن الكريم، وعليه فإذا تعارضت مصلحة المسلم مع هذه الوسائل نقدم المصلحة

ويتغير الحكم وفق المصلحة المقدرة، أما إذا تعارضت المصلحة المقدرة عقلا مع مقاصد القرآن العليا وثوابت الدين فلا شك أن الحكم القرآني لا يتغير بتغير مصالح الناس، ومن الأمثلة التي توضح لنا الفرق بين المقاصد والوسائل قوله عزوجل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال 60)؛ فالمقصد الثابت هنا هو إعداد القوة وفق الوسيلة المتاحة في أي زمن كان، أما الوسيلة المتغيرة هي تحديد هذه الوسيلة بالخيل، فلا يعقل أن تأتي لمسلمي هذا العصر وتقول لهم يجب الالتزام بالنص القرآني وإعداد القوة بالخيل فقط بل سيكون هذا مخالفا لمقصد القرآن الكريم الأصلي وهو التجهز بالقوة التي تمكن المسلمين من النصر وقد تكون هذه القوة متمثلة في أسلحة متطورة أو علوم تقنية أو مسائل فكرية وغيرها من الوسائل التي تجعل الأمة الإسلامية في المقدمة دائما وقادرة على مجابهة أي خطر يحدق بها.

بينما عندما نأتي إلى مسألة الميراث فالإسلام حقق مقصد العدل وليس المساواة بجعل نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى، لأن أصل القوامة للرجل وهي تكليف له وليست تشريفا كما يروج لها الحاقدون على التعاليم الدينية، فالمرأة مسؤولة من الرجل في مسألة النفقة والإعالة وليس عليها حمل هذه المسؤولية ولو كانت مستقلة ماليا إلا طواعية وعن طيب نفس وخاطر، بينما النفقة على الرجل هي على وجه الوجوب والإلزام، فليس من الصحيح أن نطالب بالمساواة بينهما بحجة تغير الواقع كون المرأة أصبحت تشارك الرجل بل وأحيانا تتحمل هي المسؤولية كاملة بدل الرجل، فبدل أن نطالب بالعودة إلى الفطرة التي خلق الله عليها كلا من الذكر والأنثى وقيام كل واحد بمسؤولياته أصبحنا نطالب بإلغاء الحكم واستبداله بما استجد من واقع!!!

5. المبحث الثالث: آثار التجديد وفق المنظور الحداثي على الأحكام القرآنية.

قد اشتهرت التأويلات الحداثية في جانب الأحكام أكثر من العقائد لأن الأحكام تتعلق بالجانب العملي والممارسة الفعلية، كآيات المعاملات المالية والمواريث وأحكام الأسرة والمرأة والحدود، ولعل تداول هذه المواضيع في الحقل الحداثي يتجاذبه طرفان، طرف يسعى إلى اللحاق بركب الغرب من خلال تغيير الأحكام الشرعية التي لا تتوافق والتشريعات العالمية، كونها حسب رؤيتهم تقدم صورة سيئة ومشوهة عن الإسلام وسماحته ورحمته، فوجب تأويلها وفق ما يتلاءم مع الاغتراب بناء على نظرية المقاصد؛ وطرف منطلقه عدم تقديس التراث والسعي إلى الوصول إلى فهم جديد يتجاوز أعراف وتقاليد زمن النبوة ويستجيب لمتطلبات الواقع اليوم، وفيما يأتي من هذا المبحث عرض موجز لأهم هذه الآراء:

1.5 المطلب الأول: الوصية.

لجأ الفقهاء إلى نسخ آيات الوصية وتقديم الميراث عليها وعدم جوازها في أكثر من الثلث، بينما نجد في التيار الحداثي من يرد هذا النسخ ويجعل من الميراث حلا ربانيا نلجأ في حال عدم وجود الوصية أو

وجودها مع عدم استغراقها كل مال الموصي، فنجد مثلا محمد شحرور يستند في تقديمه للوصية على الميراث كونها جاءت بصيغة التكليف (كتب) مثلما نزلت آية الصيام وآية الصلاة «البقرة 182»، وقد نزلت فيها عشر آيات بينما نزلت في الإرث ثلاثة، وفي آيات الإرث أربع مواضع منها أعطى الله ﷻ الأولوية للوصية في توزيع التركة بقوله ﷻ: «من بعد وصية يوصي بها»، كما أن أول آيات الإرث في سورة النساء كانت بدايتها الآية 11:«يوصيكم الله في أولادكم» ونهايتها الآية 13 بقوله ﷻ: «وصية من الله والله عليم حكيم»، كما أن الله ﷻ فصل فيها للبادي المسافر كما فصل للحاضر المقيم «المائدة106» وألزمهم بها وهم على سفر بينما أسقط عنهم الصيام وأجاز لهم قصر الصلاة، ومن المعروف أن آيات المواريث هي قوانين عامة جاءت لعامة أهل الأرض لا تخص فردا بعينه فهي تقوم على القوانين الرياضية كنظرية المجموعات والهندسة التحليلية والتحليل الرياضي إضافة إلى العمليات الحسابية الأربعة وهي قوانين صارمة حدد الله فيها نسبا معينة، بينما الوصية كونها خاصة فلا قوانين فيها ولا نسب وقد تركها ﷻ لرغبة الموصي نفسه، مكتفيا بالتذكير بمن هم أولى بالوصية.

والملاحظ أنّ من ذُكِر في آيات الإرث أقل ممن ذَكَّر بهم الله ﷻ في الوصية، فهذه الأخيرة شملت المذكورين في الإرث وزيادة كالمساكين وذرية ضعاف، كما لابد من التفريق بين لفظتي الحظ والنصيب كما في قوله ﷻ: «للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون» النساء7، فالنصيب هو حصة الإنسان في الوصية وهو مقدار معلوم مثله مثل نصاب الزكاة أو النصاب في الرواتب وساعات التدريس وغيرها تحدد من قبل أصحاب العلاقة وعليه يتم توزيع ثروة المعني بعد وفاته انطلاقا من وصيته على من يشاء وفق أنصبة يحددها كما يريد، والحظ هو ما يناله ويصيبه الإنسان من الإرث أي ما يحدد خارج إرادته، لهذا قال ﷻ في آية الوصية: «نصيبا مفروضا» وفي آية الميراث: «فريضة من الله» (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 223، 228).

واستنادا إلى ما سبق ذكره فهي مفضلة في التنزيل على الإرث "لقدرتها على تحقيق العدالة الخاصة المتعلقة بشخص بعينه، وبوضعه المالي والاجتماعي والأسري، والتزاماته تجاه الآخرين، وهذا ما يؤكد الواقع الموضوعي.. فالتماثل غير موجود في الوصية، أما في الإرث موجود والناس في الإرث متماثلون وحصة الوارث في قانون الإرث يحددها موقعه من المورث(أب/أم/ولد/زوج/زوجة/أخ/أخ) فالتماثل من صفات العام والاختلاف من صفات الخاص.." (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 225)

لذلك فإصرار الفقه المعروف والمطبق على تقديم الإرث وأحكامه على الوصية، ونسخ آيات الوصية بحديث آحاد منقطع رواه أهل المغازي على حد تعبيره ولا أساس له من الصحة عنده "لا وصية لوارث"[1]، رغم زوال دوافع الفقه السياسية التي حكمت الفقه فترات زمنية معينة هو من باب تقديس السلف لا غير (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 222، 228، 275).

كما أن الاعتداد بالنسخ يناقض كوننا مستخلفين في الأرض ويخالف مقصد الإله العادل من أن نمارس حريتنا فيما نراه مناسبا على أن نحاسب يوم الحساب (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 231)، وإن أخطأ الموصي عن عمد في وصيته وخرج فيها على حدود المعروف السائد فيأتي قولهﷻ: ﴿فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ البقرة: ١٨٢. (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 229)

ويرى أن حد الثلث عند النبي ﷺ في الوصية إن صح الحديث ليس حدا ثابتا مطلقا شاملا أبديا فيقول: "إن أي تحديد لمطلق الوصية وأي تخصيص لعمومها وشمولها وأي إحالة إلى قوانين الإرث نلحقها بها، إنما هو اجتهاد ظرفي لا يحمل الطابع الأبدي" (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 275).

وأعتقد أنه من الخطأ الجزم بعدم صحة الوصية للورثة لأننا نجد اختلافا بين العلماء فيه، فهذا الإمام الرازي يبين متى ينصح بالوصية بقوله: "واعلم أن الأولى بالإنسان أن ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف، ثم يجعل وصيته بحسب ذلك، فإن كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص، وإن كان في المال كثرة أوصى بحسب المال وبحسب حاجة الورثة بعده والله أعلم" (الرازي ا.، 1420هـ، الصفحات 524/9–525) فلو كانت الوصية في نظره منسوخة أو لا تصح للورثة لما بين لنا متى ينصح للمورث أن يوصي لورثته، وكذلك نجد أن الطبري يرد على من يقول بنسخ آية الوصية بقوله: " فإن قال :فإنك قد علمت أن جماعة من أهل العلم قالوا: الوصيةُ للوالدين والأقربين منسوخةٌ بآية الميراث؟

[1] – أخرجه الضياء المقدسي في "الأحاديث المختارة" (6 / 149) برقم: (2144)، (6 / 150) برقم: (2146)، (6 / 150) برقم: (2147)، وأبو داود في "سننه" (4 / 492) برقم: (5115) (كتاب الأدب، باب في الرجل ينتمي إلى غير مواليه)، وابن ماجه في "سننه" (4 / 18) برقم: (2714) (أبواب الوصايا ، باب لا وصية لوارث)، والبيهقي في "سننه الكبير" (6 / 264) برقم: (12666) (كتاب الوصايا ، باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين الوارثين)، والدارقطني في "سننه" (5 / 122) برقم: (4066) (كتاب الفرائض)، ما كتب بتصرف ص222، وينظر 275.

قيل له :وخالفهم جماعةٌ غيرهم فقالوا: هي محكمةٌ غيرُ منسوخة. وإذا كان في نسخ ذلك تنازع بين أهل العلم، لم يكن لنا القضاءُ عليه بأنه منسوخٌ إلا بحجة يجب التسليم لها، إذ كان غير مستحيل اجتماعُ حكمُ هذه الآية وحكمُ آية المواريث في حال واحدةٍ على صحة، بغير مدافعةِ حكم إحداهما حُكمَ الأخرى – وكان الناسخ والمنسوخ هما المعنيان اللذان لا يجوز اجتماع حكمهما على صحة في حالة واحدة، لنفي أحدهما صَاحبه. وبما قلنا في ذلك قال جماعة من المتقدمين والمتأخرين" (الطبري، 1422هـ/2001م، صفحة 124/3)

ولعلي أميل إلى أن للوصية الأولوية على الإرث إن لم يلتمس ظلما مبيتا مقصودا من صاحبها لأحد الأطراف خاصة أولي القربى، لأن لها القدرة على تحقيق العدل من خلال مراعاة الخصوصيات الفردية كابن بار يقوم على رعاية والديه وابن غير بار، وأخ مريض وآخر معافى، وابنة محتاجة وأخرى ميسورة، وغيرها من الحالات الخاصة التي لا يمكن مراعاتها في الإرث لأنه عبارة عن قوانين عامة، وقد يقول قائل كيف لنا أن نتطلع على خبايا الأنفس والنيات، وعليه يمكن أن تقنن ببعض التوجيهات على سبيل الاستحباب وليس الإلزام كأن يبين الموصي مقصده من خلال تقسيمه لتركته في الوصية، ولا حدود ولا رقابة على الموصي إلا تقوى الله ومخافته.

2.5 المطلب الثاني: المرأة في القرآن الكريم.

لطالما كانت ولازالت كل القضايا المتعلقة بالمرأة محل اهتمام الخطاب الحداثي كونها من أهم المسائل المطروحة في الحوار بين الإسلام والغرب والسعي إما لمحاولة الاندماج في الثقافة الغربية والاقتراب منها أكثر، أو لمواكبة مستجدات الواقع العربي والإسلامي، فيلجأ التيار الحداثي إلى التأويل المقاصدي والمنهج التأريخي في فهمه للآيات المتعلقة بالمرأة، فمنهم من يرى أن النص عموما كان وليد ثقافية ذكورية بامتياز حينها، وفي ظل تهميش المرأة جاءت آيات القرآن الكريم كصورة للواقع الاجتماعي الذي جاء النص للتفاعل معه، ومنهم من يرى أن الأحكام القرآنية قسمان ثابتة ومتغيرة، وهذا الأخير لابد لنا من إيجاد تفسيرات معاصرة تناسب المجتمع الحديث وتواكب المتغيرات.

فمثلا اعتبرت آية الحجاب الواردة في سورة الأحزاب خاصة بظروف نزولها ولابد من استحضار مقاصدها زمن النزول ولا يمكن تعميمها على مر العصور كقول محمّد شحرور:" هذه الآية تعليمية خاصّة بالمظهر العام الذّي كان يجب على المرأة في تلك الحقبة الزّمانية مراعاته والخروج به إلى الشّارع، ... والأمر الذّي فيها أمر موجّه لأناس في حقبة زمنّية محدّدة زمانا ومكانا، فهي من القصص المحمّدي، وقد جاءت كأمر تعليمي للنّبي ﷺ، لتنظيم المجتمع وفق ظروفه ومعطياته، لذا فهي ليست من الرّسالة ولا

يؤخذ منها أيّ تشريع، بل يؤخذ منها العبرة التّعليمية فقط ". (شحرور، السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية، 2012م، صفحة 152)[1]

ويقول في موضع آخر بعد سرده للتغير التاريخي للباس المرأة من زمن إلى زمن وكذا التفرقة بين الحرة والأمة في اللباس: "وتأكيدا لما قلناه وقاله كثيرون من أن اللباس والحجاب عند المرأة ليس تكليفا شرعيا بقدر ما هو سلوك تقتضيه الحياة الاجتماعية والبيئة يتغير بتغيرها" (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 355)، ولكونها آية "خاطبت الرسول من مقام النبوة «يا أيها النبي» لأنها جاءت لشروط موضوعية سادت في عهد النبي ﷺ لذا فهي آية تعليمية لا تشريعية وإسقاطها الآن هو الخروج حسب الأعراف لتفادي أذى المجتمع". (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 347)

كذلك وبناء على المعطيات الحديثة لابد من إعادة النظر في عدة المرأة لأن المقصود منها استبراء الرحم من الحمل في زمن انعدمت فيه الوسائل الطبية، أما الآن فلا بد من النظر إلى تحقيق مقصد الحكم وتأويل النص بما يحافظ على روحه دون تجميده. (الشرفي، 2008، صفحة 84، 85) رغم أن القرآن فرق بين عدة المطلقة والمتوفى عنها زوجها ولو كان المقصد استبراء الرحم فقط لكانت العدة واحدة أو أن الطهر الواحد كافي لتحقيق المقصد حسب زعمهم، كما أن الآيسة مأمورة بالاعتداد رغم انعدام الحمل، أما في المواريث فرغم أن الحق ﷻ راعى الجانب العدلي في هذه الفريضة، لكن الخطاب الحداثي يركز على مسألة واحدة وهي نصيب المرأة ونصيب الرجل بوصف أن هذه الأحكام فرضتها الطبيعة الذكورية للمجتمع والروح العشائرية والقبلية، فهو ينطلق من دراسة وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام وحرمانها هي والطفل من الميراث، لأن المعيار كان اقتصاديا حيث إن المرأة والطفل لا يقاتلان لزيادة مدخرات القبيلة من الثروة.

ولابد من فهم آيات الميراث بعيدا عن هذه المنطلقات "ولذلك يستعين بالنظرية المقاصدية لبيان أن المقصد الأساسي لنهاية النصوص هو إيجاد مساواة بين الرجل والمرأة، وحيث إن الظروف التي نزل بها النص لا تسمح بتطبيق المساواة في مجتمع لا يعترف بالمرأة ولا يورّثها أصلا، فقد جاءت النصوص في تشريع مرحلي مؤقت لمعالجة الوضع الاجتماعي المتدنّي للمرأة، ولا يعني ذلك أن يقف فهم النص على

[1] – يفرق شحرور بين الآيات التي خاطبت النبي من مقام النبوة، وبين التي خاطبته من مقام الرسالة، فالأولى من قبيل القصص المحمدي التي تخص بيئة ومجتمع النبي ﷺ ولا ينبني عليها تشريع مطرد لكل الأمة الإسلامية كونها راعت ظروف وأعراف زمن النبي ﷺ وإنما هي تعليمية تؤخذ منها العبرة فقط ولا يشترط الالتزام بها، بينما الآيات التي خاطبته من مقام الرسالة هي التي ينبي عليها تشريع لكل المسلمين.

ذلك، فإن قصر النص على طبيعة المرحلة البدائية التي عاشتها المرأة إبان نزول الوحي يخالف المقصد النهائي للنص". (السيف، 2015م، صفحة 351)

يقول محمد شحرور: "أعطى الله للأنثى نصف حصة الذكر حدا أدنى، وهذا الحد الأدنى في حالة عدم مشاركة المرأة في المسؤولية المالية للأسرة، وفي حال المشاركة تنخفض الهوة بين الذكر والأنثى حسب نسبة المشاركة وما تفرضه الظروف التاريخية" (شحرور، الكتاب والقرآن، 2018م، الصفحات 602-603، 620).[1]

بين الذكر والأنثى في الميراث في عدم إقرار الله ﷻ لهذه المساواة، هو الخوف من امتناع النّاس عن الدّين في بداية الإسلام قبل أن تقوى شوكته، فبدأ بإعطائها النصف كونها كانت في مجتمع يحرمها أدنى حقوقها ناهيك عن الميراث، ومما يردّ به على ذلك أنه ".. إذا كان مقصود الإسلام الوصول إلى المساواة التّامة بين الرّجل والمرأة في الميراث، فإنّ عدم تصريحه بهذه الغاية وعدم تحقيقه لها في أوجّ قوته مع امتلاكه لأدوات فرضها يعدّ تفريطا وإضاعة للحقوق وإبقاء للظّالم وإقرارا للظّلم، وهذا بحقّ الشّارع الحكيم صاحب العدل المطلق ممنوع ممتنع، فلزم من ذلك أن هذه الأحكام الثابتة نصا هي غاية ما أراده الشّرع نصّا وأوجده واقعا وحكما.. بل لقد علمت أنّ الشّارع لم يترك شيئا من أمر الدّين إلاّ وبينه ولم يتركه لأهواء النّاس، وما تركه لظروف الزّمان والمكان لا يعدو أن يكون في الجزئيات المتأثرة بالظّرف الزّماني والمكاني وجودا أو عدما أو درجة في التّحقق ...". (الحارث ، 1434هـ/2013م، صفحة 345) (خيراني، 2016م، صفحة 82)

كما أن الخطاب الحداثي في قراءته لآيات الميراث يغفل مفهوم العدل الذي تقوم عليه العلاقات في الإسلام داخل الأسرة وخارجها، وبموجبه تكون الحقوق متناسبة مع الواجبات، فـ "عقدة المساواة تعد منطلقا مهما في التأويل النسوي للنصوص الشرعية، وهذه العقدة حاضرة بقوة في الخطاب التأويلي الحديث مقارنة بغياب مصطلح العدل الذي لا يحقق التوازن التشريعي بين الرجل والمرأة فحسب؛ بل يحقق التوازن بين جنس الإنسان بغض النظر عن نوعه، ولذلك فإن الخطابات التأويلية تروم إلى تأويل كل نص يقدم

[1] – رغم أن شحرور لا يدعو دائما إلى المساواة بين المرأة والرجل في الميراث لأنه يعتمد على قوانين رياضية وتفسيرات حديثة غير معهودة في تقسيمه للميراث، فأحيانا يكون نصيب الذكر أكثر من الأنثى وأحيانا العكس وأحيانا متساو بناء على عدد الإناث، إذ يرى ان الانثى في آية الميراث هي المتغيرة في مقابل الذكر لذلك ذكِر الذكر مرة واحدة، فكل قوانين الميراث مبنية على أساس وجود الجنسين وليس كما فهم الفقهاء من ان نصيب الأنثى هو النصف إن كانت وحيدة دون ذكر أو الثلثين إن كن فوق اثنتين دون ذكر، ففي حال انفراد الانثى تأخذ كامل التركة مثل الذكر او تقسم بين الإناث بالتساوي، ولبداهة الامر لم يأت فيه نص، كما ينكر اعتماد الفقهاء على قضية العول والرد وذهاب النصيب الباقي من الميراث في حال انعدام الذكر إلى جهات لم تذكر في الآيات إلا في حالة الكلالة. (شحرور، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية– الإرث–القوامة–التعددية– اللباس)، صفحة 219).

تشريعا بناء على التمايز بين الرجل والمرأة، حتى لو كان هذا التمايز بيولوجيا" (السيف، 2015م، صفحة 344، 354).

3.5 المطلب الثالث: العقوبات الشرعية.

الحدود هي من أكثر المواضيع تداولا في الخطاب الحداثي إلى جانب أحكام المرأة، وقد سعى الحداثيون إلى تأويلها واستبدالها بعقوبات شرعية تتوافق أكثر مع تطورات العصر وتنسجم مع حقوق الإنسان التي يدعو إليها الغرب والنظام التشريعي العالمي، بشدة بل ويلصق بالدين الإسلامي أبشع التهم لاحتوائه هذه الحدود كالعنف والرجعية وانتهاك الحريات الشخصية ومنافاة الكرامة البشرية.

وكغيرها من الأحكام المؤولة عند الحداثيين فإنها ارتبطت بأوضاع سياسية واجتماعية وثقافية في البيئة النبوية، لا يمكن تعميمها وتطبيقها على مر العصور، وإنما تستبدل بأحكام أكثر فاعلية في المجتمع المعاصر وانسجاما مع متغيرات الحياة، فهذه الحدود "لا تتفق مع روح الإسلام وأحكامه، لأنها تقرنه بالعنف والشدة والقسوة أمام الرأي العام العالمي، ولذلك فإن تطبيق هذه الأحكام باسم الإسلام خيانة له، وأقوم الطرق أن نبحث عن الجوهر، إذ لا يجب التمسك بحرفية النصوص، وإنما بروحها ومغزاها ومقاصدها، وهو ما يكفل لنا الحفاظ على مصداقية الإسلام، وصلاحه لكل زمان ومكان، ووفائه لمقتضيات الضمير الحديث والوجدان الحديث، دون خوف من معارضة المسلمات بدعوى أنها من المعلوم من الدين بالضرورة، مادام الوفاء لجوهر الرسالة المحمدية قائما...". (الطعان، 2007/1428، صفحة 392)

وفي نظر العشماوي أن "الحكومة لا تكون دينية لمجرد تطبيق السياسة العقابية (الحدود والتعازير والقصاص)، فمع ما سلف من أن كل القوانين الجزائية هي من قبيل التعزير المطبق فعلا، فإن السياسة العقابية تكون ذات أولوية خاصة في مجتمعات معينة، أما في العصر الحديث فتوجد سياسات أخرى لا تقل عن السياسة العقابية أهمية في تكوين المجتمع والتأثير في الأفراد، من ذلك السياسة الثقافية والتربوية والاقتصادية والخارجية والإعلامية والعسكرية وما إلى ذلك من سياسات ينبغي تقويم الحكومات على أساسها دون الاقتصار في التقويم على السياسة العقابية." (العشماوي، 1416هـ/1996م، صفحة 52)

ويقول خليل عبد الكريم: "أن أغلب الحدود في الإسلام ارتبطت بظروف المجتمع الذي انبثقت منه، قد تكون العوامل اقتصادية (حد السرقة) أو اجتماعية (حد قذف المحصنات) المنضوي على نفي النسب أو سياسية اقتصادية (حد الحرابة) أي أنه لو كانت تركيبة المجتمع بما فيه البنية الفوقية مغايرة؛ لجاءت الحدود مختلفة عن الحدود المذكورة، أو مباينة لأغلبها، فلو ظهرت الحدود في مجتمع حضري أو ريفي أو صناعي لجرمت أفعالا أخرى". (خليل ، 1995م، صفحة 154)

ويتجه بعض منهم في توظيفه لنظرية المقاصد إلى أن الاحكام لم تشرع إلا لتحقيق مقاصدها وهي مجرد وسائل لتحقيق الغايات المرجوة منها، فالحدود لم تشرع إلا لردع مقترفي المعاصي فإذا تحقق المقصد من الحكم فلا داعي للالتزام بالحكم في كل العبادات، ومن أكثر من دافع عن هذه النظرية بهذا المفهوم هو عبد المجيد الشرفي إذ يدعو إلى ضرورة التخلص من التعلق المرضي بحرفية النصوص وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الملائمة لحاجات المجتمع المعاصر. (بوزيان، 2019م، صفحة 281)

كما يقول الشرفي: "إن الأساس الذي أقام عليه الفقهاء حد الزنا.. يدل بوضوح وببساطة على أنهم أخذوا عادة قديمة ووظفوها بما يوافق أهواءهم، وألحقوها بالإسلام.. ولعدم وجود أساس ديني مقنع وجب إلغاء هذا الحد والذي يمثل أخطر الحدود". (الشرفي م.، 2008م، الصفحات 74-75)، مع تجاهله لانتشار الخيانة الزوجية وقضايا اختلاط الأنساب وفتح دور الطفولة المسعفة؛ هذه الفئة المظلومة من الأطفال المهمشة والمسلوبة من أدنى حقوقها في العيش بكرامة وعزة في مجتمع همه تحرير المرأة وإرضاء الغرب، بينما نجد أن الإسلام كفل هذه الحرية للمرأة عازبة كانت أو محصنة بضوابط تحفظ للمرأة حقوقها وتصون كرامتها قبل أن تحافظ على نظام المجتمع.

ويقول أيضا منتقدا من يعتقد من المسلمين أن قطع يد السارق هو من الأوامر الإلهية التي لا مجال لتأويلها لورود النص قطعي الدلالة فيها:" لا جدال في أن قطع يد السارق هو من الممارسات التي كانت معروفة قبل الإسلام، ومن الطبيعي أن تكون عقوبة السرقة شديدة في ظروف المجتمع البدوي وفي إطار اقتصاد الكفاف عموما.. فكان ما نص عليه القرآن منسجما تمام الانسجام مع مقتضيات الظرف، ولكنه لا يعني غلق الباب في وجه أشكال أخرى من العقاب متى تطورت المجتمعات وبرزت فيها قيم أكثر تناغما مع هذا التطور، تَعتبر العقوبات البدنية وكل أشكال التعذيب منافية للكرامة البشرية، بعبارة أخرى إن قطع يد السارق مثله مثل أي عقوبة أخرى، ليس مقصودا لذاته، ولا حرج البتة في التخلي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى والأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة" (الشرفي م.، 2008م، الصفحات 69-70).

ويلحظ أنه من بين ثغرات بعض الحداثيين هو "التعامل البراغماتي الذرائعي الانتقائي التجزيئي للتراث والأخبار والشواهد التاريخية في بحث ومعالجة وتوظيف نظرية المقاصد، كما يظهر بوضوح في الاستدلال بالاجتهادات العُمرية، وبالاحتجاج بمذهب الطوفي" (الحارثي، 2014م، صفحة 284).

ولعل أكثر دليل يستند إليه الخطاب الحداثي في قضية الحدود هو توظيف الاجتهادات العمرية، معتبرين أن الفاروق ﷺ قد اجتهد مع وجود النص وألغى حدودا صريحة اللفظ والمعنى في القرآن الكريم

معتمدا على تقديم المصلحة العامة والخاصة للمجتمع والفرد حينها، كمنع المؤلفة قلوبهم من الصدقة وإيقاف حد السرقة وإمضاء الطلاق ثلاثا بلفظ واحد في مجلس واحد، واجتهاده في قسمة الأرض المفتوحة ومنع الزواج من الكتابية وحد الخمر وغيرها.

فحد السرقة مثلا هو من القطعيات الدينية التي قررتها سورة المائدة في قوله ﷻ: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ المائدة: ٣٨، ولأن عمر ﷺلم يجره عام المجاعة فقد انتهت كثير من التأويلات المقاصدية في الخطاب الحداثي إلى ربط هذا بسياق اجتماعي معين وفي ظروف اجتماعية واقتصادية خاصة، ومتى اختلف السياق وجب تأويل الحكم بناء على المعطيات الجديدة ولهذا قدم عمر رضي الله عنه المصلحة على النص.

متجاهلين أن الحادثة قد اكتنفت عدة موانع أسقطت الحد مع إعمال عمر بن الخطاب ﷺ لأدلة أخرى تدرأ الحد وهي ما جاء في أحكام الضرورة بوصف الجوع الشديد يتضمن إكراها ضمنيا ينافي حالة الاختيار التي يشترط حصولها لإقامة الحد كما في الحديث «ادرؤوا الحدود بالشبهات»[1] والمتتبع لمجرى القصة يجد أن الفاروق ﷺ كان عازما في البداية على إقامة الحد ثم بدا له درؤه فلو كان هناك تعطيل للحد لمَا كان هناك اختلاف في موقف عمر، ناهيك أن عدم إعمال الحد لم يكن عاما في كل الأوقات وفي جميع الدولة الإسلامية بل اقتصر على المكان والزمان الذي حصلت فيه المجاعة .

كما أن هذه الاجتهادات العمرية تدور في فلك تحقيق المناط، والتحقيق في هذه المناطات غاب بشكل كبير عند رافضي ومؤولي العقوبات الشرعية من الحداثيين، فالمسألة التي تنتظر حكما شرعيا مبنية على حيثيات محددة متى تحققت هذه الحيثيات كان الحكم، وإن حصل تغير في الحيثيات كانت مسألة أخرى تنتظر حكما شرعيا جديدا (السيف، 2015م، الصفحات 289–290) (زوزو، 1997م، صفحة 149)، كذلك يعد "..فقه الصحابة هو أول تطبيق عملي لنظرية المصلحة بعد انقطاع الوحي وفق منهج القراءة الفقهية، وله شواهد كثيرة من فقههم؛.. وجلدوا في الخمر ثمانين مع أن الزجر جرى فيه على عهد النبيﷺ مجرى التعزير بأقل من ذلك، إذ في خلافة الصديق قدرت عقوبة شارب الخمر بأربعين جلدة، ولما تساهل الناس في الخمر زاد عمرﷺ في العدد؛ وذلك تحقيقا للمصلحة من تطبيق الحدود غير المقدرة بالنص لما لها من دور في زجر الفساق" (الشلفي، 2013م، صفحة 483).

بالإضافة إلى أن هذه الحدود ليست للزجر فقط والحد من الجريمة في مجتمع بدائي عرف حينها

[1] – أخرجه البيهقي في "سننه الكبير" (8 / 238) برقم: (17158) (كِتَابُ الْحُدُودِ ، بَابُ مَا جَاءَ فِي دَرْءِ الْحُدُودِ بِالشُّبُهَاتِ)، وعبد الرزاق في "مصنفه" (7 / 402) برقم: (13641) (كتاب الطلاق ، باب إعفاء الحد)، وابن أبي شيبة في "مصنفه" (14 / 452) برقم: (29085) (كتاب الحدود ، فِي درء الحدود بالشبهات).

بالترحال وعدم الاستقرار كما يراها الخطاب الحداثي وإنما هي أيضا كفارات لمن اقترف موجباتها (السيف، 2015م، صفحة 291).[1]

كما أن الناظر في حال المجتمع اليوم يرى جليا ارتفاع نسبة الجرائم بشتى أنواعها خاصة منها القتل واستسهاله لدى المجرمين كما توضح دراسات علم الاجتماع، ولعل من بين أهم الأسباب هو عدم الامتثال لقوله ﷻ: «ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون» البقرة179.، فأصبحت العقوبات الدولية كالسجن والتغريم لا تؤثر في الجاني بل على العكس تماما قد يوفر له السجن حسب رؤيته بيئة تحوي متطلبات الحياة الضرورية التي لا يجدها في الشارع مع صعوبة العيش والغلاء، ونجده بعد سنوات معدودة يخرج ليزهق نفسا أخرى دون أن يرتد له طرف، بالإضافة إلى تمرد أهل المقتول على قوانين الدولة وسعيهم لأخذ ثأرهم إن لم يكن من الجاني نفسه فمن أحد أقربائه ليشفى غليلهم في زعمهم وهذا هو عين الظلم، بينما سنتجنب كل هذه الفوضى في المجتمع لو طبق القصاص في القتل العمد من القاتل نفسه ويتحقق الردع وتقل نسبة الجريمة حتما، كما أننا نجد من عدل الشريعة أنها تستند إلى نية الجاني في تحديدها للعقوبة فتختلف عقوبة المتعمد عن عقوبة المخطئ أو المجبر وهذا هو عين العدل والصواب.

6. خاتمة:

من خلال هذا العرض الموجز يتبين لنا كيف أن الخطاب الحداثي يوظف نظرية المقاصد بعيدا عن تحقيق المناط في كثير من المسائل إضافة إلى الانتقائية في التفسير، وإعطاء السلطة للمصلحة المقررة عقلا على حساب النص، وإقرار الواقع على ما هو عليه وإخضاع النص له وتأويله بناء على ما يتوافق معه.

رغم الاختلاف البيّن بين معظم الحداثيين في المنهج المتبع في دعوى تجديد فهم وتفسير القرآن الكريم؛ بين من ينطلق من أيدولوجيات غربية لفهم النص القرآني ويسعى للوصول إلى مقاربات فكرية وأحكام شرعية تتوافق مع القوانين العالمية، وبين من يسعى إلى تخطي الأزمة الفكرية من خلال تجاوز الموروث وتوسيع دائرة حرية العقل في الانتقاد والقبول والرفض، إلا أنهم يشتركون في الاستناد إلى

[1] – ولإزالة اللبس والتشويش على بعض الجزئيات التي يوظف فيها الخطاب الحداثي نظرية المقاصد فقد تحدث الدكتور الريسوني بشيء من التفصيل عن قواعد الفكر المقاصدي التي لابد من مراعاتها عند توظيف نظرية المقاصد في التفسير حتى لا نقع في شطط التأويل والوصول إلى تفسيرات بعيدة عن مقاصد القرآن والغاية التي نزل من أجلها، أهمها أن كل ما في الشريعة معلل وله مقصوده ومصلحته، ولا تقصيد إلا بدليل، وترتيب المصالح والمفاسد، والتمييز بين المقاصد والوسائل (الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، 1415هـ/1995م، صفحة 39، 88).

نظرية المقاصد في تجديد الأحكام الشرعية من خلال عدة منطلقات أهمها اللجوء إلى المنهج التأريخي وتحكيم الواقع والمصلحة وإن خالفا النص، ورغم أن الدعوة إلى تفعيل نظرية المقاصد ليست دعوة اختص بها التيار الحداثي بمفرده، وإنما هي دعوة اهتم بها العديد من المفسرين والمفكرين –على اختلاف بينهم في المنهج وآليات التطبيق –، إلا أن بعض رواد الفكر الحداثي يجعلون من المقصد أو المصلحة الوسيلة الوحيدة للوصول إلى تأويلات متنوعة تتوافق واحتياجات الناس وتتأقلم مع اختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم حتى وإن تعارضت هذه المصلحة مع أحكام القرآن ونصوصه، حتى أن البعض منهم اتخذ هذه النظرية كذريعة للتخلص من كل المسلمات التي لا تراعي اختلاف البيئة والتاريخ والمكان، فتحولت المقاصد عندهم من آلية للاجتهاد التفسيري يوازن بين الثوابت والمتغيرات إلى وسيلة لاستبدال النص بالمصلحة وتحكيم الواقع والعقل على الأحكام الشرعية القرآنية.

ولعل الباحث بوعي ودون عصبية يستطيع أن يميز بين الخطابات الحداثية التي توظف نظرية المقاصد بعيدا عن تحقيق المناط مع الانتقائية في التفسير، وإعطاء السلطة للمصلحة المقررة عقلا على حساب النص، وإقرار الواقع على ما هو عليه وإخضاع النص له وتأويله بناء على ما يتوافق معه، سعيا منهم إلى تجاوز كل الموروث والوصول إلى القطيعة التامة بينه وبين الواقع بغية إرضاء الغرب، وبين المجهودات التي تسعى لتجديد الخطاب الديني من خلال تمحيص الموروث ورفض الإسرائيليات والموضوعات والروايات المتعارضة مع القرآن، للتوصل إلى نتائج جديدة لها ما لها وعليها ما عليها، فيتلقى الباحث نتائج الطرف الأول بالرفض ونتائج الطرف الثاني بالبحث والتدقيق ليقبل ما يراه موافقا لمقاصد القرآن ويطرح ما يراه مخالفا لها، لأن الشريعة الإسلامية حثت على مراعاة واقع الناس واختلاف أحوالهم في تطبيق الأحكام القرآنية الشرعية من أجل الوصول إلى فهم صحيح يستجيب لتطلعات المسلم المعاصر وحاجته في كل زمان ومكان، من خلال استحضار مقاصد الآيات القرآنية الثابتة، والتفريق بينها وبين الوسائل، وبين الأمور التعبدية وغير التعبدية وبين الثابت والمتغير، لأن المقاصد تمنح للنص فعاليته وتمكنه من الاستجابة لمتطلبات العصر من خلال استحضار الحكم والعلل التي بنيت عليها الشريعة واحتواها القرآن الكريم وفق منهج شرعي يوازن بين الوسائل والمقاصد ويقيس على الثوابت ويدور مع المتغيرات، دون أن تنفك هذه المقاصد عن سائر القواعد التّفسيرية، فتصبح بذلك مسوّغا للدّفاع عن بعض الأفكار المتعارضة مع المبادئ الإسلامية بدعوى مسايرة التّطور والرّكب الحضاري.

7ـ قائمة المراجع:

القرآن الكريم؛

1– إبراهيم الأبياري. (1405). الموسوعة القرآنية. مؤسسة سجل العرب.

2- ابن عاشور. (1421هـ/2001م). مقاصد الشّريعة الإسلامية (المجلد 2). (محمد الطاهر الميساوي، المحرر) الأردن: دار النفائس.
3- ابن منظور. (1414هـ). لسان العرب (المجلد 3). بيروت: دار صادر.
4- أبو المجد عبد الله موسى محمد . (1434هـ/2013م)). التجديد في الدراسات التفسيرية. المؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية. جامعة الملك سعود.
5- أبو جعفر الطبري. (1422هـ/2001م). جامع البيان عن تأويل آي القرآن (المجلد 1). (عبد الله بن عبد المحسن التركي، المحرر) دار هجر.
6- أبو نصر إسماعيل الجوهري . (1407 هـ). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. بيروت: دار العلم للملايين.
7- أحمد إدريس الطعان. (2007/1428). العلمانيون والقرآن الكريم (المجلد 1). الرياض: دار ابن حزم.
8- أحمد الريسوني. (1415هـ/1995م). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (المجلد 4). (طه جابر العلواني، المحرر) فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
9- أحمد المرزوقي. (1417). الأزمنة والأمكنة. بيروت: دار الكتب العلمية.
10- أحمد بن فارس. (1399هـ/1979م). معجم مقاييس اللغة. (عبد السلام محمد هارون، المحرر) دار الفكر.
11- إيمان خيراني. (2016م). التفسير المقاصدي عند محمد، عزة دروزة من خلال كتابه التفسير الحديث. قسنطينة: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.
12- جاسر عودة. (2013م). الاجتهاد المقاصدي من التصور الأصولي إلى التنزيل العلمي (المجلد 1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
13- جميل صليبا. (1982م). المعجم الفلسفي. دار الكتاب اللبناني.
14- حسن حنفي. (1412هـ/1992م). التراث والتجديد –موقفنا من التراث القديم (المجلد 4). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
15- حسن حنفي. (1988م). من العقيدة إلى الثورة –المقدمات النظرية (المجلد 1). بيروت: دار التنوير.
16- حسن حنفي. (بلا تاريخ). من النص إلى الواقع –تكوين النص.
17- خالد بن عبد العزيز السيف. (2015م). ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر (المجلد 3). السعودية: مركز التأصيل للدراسات والبحوث.
18- الزرقاني. (1415هـ/1995م). مناهل العرفان. (فواز أحمد زمرلي، المحرر) بيروت: دار الكتاب العربي.
19- زهير هاشم ريالات. (1432هـ/2011م). التّفسير المقاصدي عند ابن العربي. (شحادة العمري، المحرر) رسالة دكتوراه، كلّية الشّريعة والدّراسات الإسلامية جامعة اليرموك.
20- طه جابر العلواني. (1425هـ/2004م). نحو منهجية معرفية قرآنية (المجلد 1). بيروت: دار الهادي

21- عبد الرحمن يوسف عبد الله القرضاوي. (بلا تاريخ). نظرية مقاصد الشريعة بين شيخ الإسلام ابن تيمية وجمهور الأصوليين.

22- عبد الكريم خليل . (1995م). الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية (المجلد 1). القاهرة: سينا للنشر.

23- عبد المجيد الشرفي. (2008). الإسلام بين الرسالة والتاريخ (المجلد 2). بيروت: دار الطليعة.

24- عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي. (2013م). القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي-مقدمات في الخطاب والمنهج (المجلد 1). بيروت: مركز نماء للبحوث والمراجعات.

25- عثمان أحمد عبد الرحيم. (بلا تاريخ). التجديد في التفسير نظرة في المفهوم والضوابط. مجلة الوعي الإسلامي.

26- عمر بن صالح بن عمر. (1423هـ/2003م). مقاصد الشريعة عند العز بن عبد السلام (المجلد 1). الأردن: دار النفائس.

27- فتيحة زرداوي. (2011). إشكالية التراث عند نصر حامد أبو زيد. دراسات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ع14.

28- الفخر الرازي. (1420هـ). مفاتيح الغيب (المجلد 3). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

29- فخري عيسى عبد الله الحارث . (1434هـ/2013م). الحداثة وموقفها من السنة (المجلد 1). القاهرة: دار السّلام.

30- فريدة زوزو. (1997م). البعد المقاصدي في فقه عمر ابن الخطاب وأثره في المذهب المالكي. (إسماعيل يحيى رضوان، المحرر) باتنة: المعهد الوطني للتعليم العالي.

31- فهمي هويدي. (1994). التدين المنقوص (المجلد 1). بيروت: دار الشروق.

32- محمد أركون. (1996م). الفكر الإسلامي -قراءة علمية- (المجلد 2). الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

33- محمد الشرفي. (2008م). الإسلام والحداثة سوء التفاهم التاريخي. دمشق: دار بترا.

34- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي. (1420هـ). مختار الصحاح . بيروت – صيدا : المكتبة العصرية – الدار النموذجية.

35- محمد بن جرير الطبري، . (1420 هـ). جامع البيان في تأويل القرآن . ، مؤسسة الرسالة.

36- محمد بن زين العابدين رستم. (بلا تاريخ). الفهم الحداثي للنص الديني بين دعاوى الاجتهاد المنضبط والتجديد المتفلت. مجلة المعيار، 1.

37- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني مرتضى الزَّبيدي . (1414 هـ). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفكر.

38- محمد سعيد العشماوي. (1416هـ/1996م). جوهر الإسلام (المجلد 4). القاهرة: مكتبة مدبولي الصغير.

39- محمد شحرور. (2012م). السّنّة الرسّولية والسّنة النّبوية (المجلد 1). لبنان: دار السّاقي.

40- محمد شحرور. (2018م). الكتاب والقرآن (المجلد 5). بيروت: دار الساقي.
41- محمد شحرور. (بلا تاريخ). نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي فقه المرأة (الوصية- الإرث-القوامة- التعددية- اللباس). دار الأهالي.
42- محمد عابد الجابري. (1993م). نحن والتراث (المجلد 6). بيروت: المركز الثقافي العربي.
43- محمد عابد الجابري. (2009م). بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (المجلد 9). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
44- محمد عبد العظيم الزُّرْقاني. (بلا تاريخ). مناهل العرفان في علوم القرآن. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.
45- مريم عطية بوزيان. (2019م). التجديد المقاصدي: من داخل النسق الإسلامي إلى الاتجاه الحداثي. مجلة دراسات وأبحاث.
46- نصر حامد أبو زيد. (1994م). نقد الخطاب الديني (المجلد 2). القاهرة: سينا للنشر.
47- نصر حامد أبو زيد. (1995م). السلطة، النص، الحقيقة. بيروت: المركز الثقافي العربي.
48- وائل بن سلطان الحارثي. (2014م). المقاربة الحداثية لنظرية المقاصد -قراءة منهجية. جامعة أم القرى.